

KOŚCIÓŁ KATOLICKI W CHORWACJI WOBEC PROBLEMÓW WSPÓŁCZESNOŚCI

Pytanie o rolę i znaczenie Kościoła katolickiego w Chorwacji, a zwłaszcza o jego miejsce i rolę w procesie przemian społecznych oraz politycznych, którymi naznaczone były lata dziewięćdziesiąte XX wieku, jest frapujące, ale i bardzo trudne; pamiętajmy, że zadanie badawcze sformułowane w tytule książki ogranicza przedział czasu i koniecznych obserwacji do kilku zaledwie lat i stanowi stosunkowo krótki okres¹. Niemniej jednak można w zakresie tej tematyki pokusić się o przedstawienie kilku problemów, dobrze charakteryzujących rodzaje postaw i sposoby reagowania Kościoła w Chorwacji wobec wyzwań, jakie przyniosła trudna współczesność; dodajmy już tu, na wstępie, że niektóre z omawianych problemów zrodziły się przed rokiem 1995.

Przypomnijmy więc, że cezurą istotną dla Kościoła katolickiego w Chorwacji było powstanie niepodległego państwa chorwackiego oraz wybór demokratycznego systemu politycznego, co w konsekwencji przyniosło nie tylko instytucjonalne, przede wszystkim, lecz także indywidualne otwarcie się na Kościół i religię społeczeństwa chorwackiego. Można więc stwierdzić, że w Chorwacji nastąpił dzięki temu oficjalny powrót religii i Kościoła do życia publicznego².

¹ Powojenną historię Kościoła katolickiego dzieli się na trzy okresy: I – od końca wojny (1945) i przejścia władzy przez komunistów do końca II Soboru Watykańskiego i upadku Aleksandra Rankovicia (ministra spraw wewnętrznych byłej Jugosławii) w 1965 roku. Okres II – od podpisania Protokołu pomiędzy Stolicą Apostolską i ówczesnymi władzami jugosłowiańskimi (1966) aż do przemian politycznych 1990 roku. Okres III – od roku 1990 do dzisiaj. Przytaczam za: J. Baloban, N. Dogan, Đ. Hranić, *Svećenici i biskupi – vodstvo i komunikacija u crkvi* [w:] *Crkva u hrvatskom tranzicijskom društvu*. Ur. P. Aračić, Đakovo 2001, s. 10.

² Antun Šundalić w artykule *Crkva u političkom društvu* tak komentuje historię najnowszej Kościoła: „...aż do roku 1989 obecność Kościoła w życiu publicznym postrzegana była negatywnie ze względu na panujący w państwie ateistyczny system polityczny, zepchnięta do sfery prywatności, grała rolę obiektu poddawanego nieustannej krytyce. (...) Po roku 1990 tradycja katolicka stała się kłamrą łączącą Chorwatów, wyraźnym znakiem końca ideologii socjalistycznej. Przynależność wyznaniowa pojmowana była jednak nie tylko jako potwierdzenie

Pod tym względem sytuacja w Chorwacji nie odbiegała od tego, co można było zaobserwować w innych państwach bloku postkomunistycznego, w których rozpad struktur społeczno-politycznych spowodował, że religijność przestała być składnikiem li tylko indywidualnej biografii, stała się natomiast niezbędnym elementem nowego odczytywania własnej tożsamości zbiorowej. Jest rzeczą oczywistą, że pół wieku systemu totalitarnego musiało zostawić ślad w psychice ludzkiej i społecznych sposobach wartościowania – warunki niewoli, a więc warunki patologiczne, prowadziły przecież do zjawiska, nazywanego w teologii wypaczeniem sumień. Nie przypadkiem Stjepan Baloban pisał o zjawisku podwójnej moralności człowieka z czasów Jugosławii titowskiej: tej „na zewnątrz”, i tej drugiej „dla rodziny”, które było niejako owocem dyktatu politycznego i nieuznawania wiary w oficjalnym życiu państwa. Co ciekawe, już pod koniec lat osiemdziesiątych Josip Marinković zwrócił uwagę na egzystencję istoty, którą nazwał „homo duplex”, czyli owocem dwóch różnych systemów wychowania, sprzecznych wobec siebie; z jednej strony Kościół i rodzice starali się o wychowanie religijne dzieci, z drugiej natomiast – szkoła i państwo poddawały je konsekwentnej ateizacji³. Pozostałości tych kompromisów w postaci określonego typu mentalności, a również sposobów zachowania, z pewnością egzystują jeszcze w społeczeństwie, gdyż „nikt nie dysponuje cudownymi środkami, które izolowałyby całkowicie od wpływu środowiska na psychikę. I nikt nie potrafi przystosować się natychmiast do nowych zadań, w warunkach, które poznajemy krok po kroku”⁴. Ich podjęcie wymaga otwartej dyskusji oraz konstruktywnych propozycji rozwiązań. Wymaga też czasu, dobrej woli i chęci przemiany w skali społecznej. Może więc na początku byłoby dobrze przyjrzeć się modelowi religijności w Chorwacji, na tyle przynajmniej, na ile pozwalają na to badania socjologiczne.

Należy tu nadmienić, że badania takie, skoncentrowane tylko i wyłącznie na badaniu modelu religijności oraz poświęcone sytuacji religijnej w społeczeństwie, właściwie nie mają tradycji, bo w czasach Federacyjnej Republiki Jugosławii po prostu ich nie prowadzono. W ankietach przeprowadzanych w ramach badań socjologicznych kwestie tego typu stanowią tylko jeden z elementów tematu badawczego, koncentrującego się na innym problemie. Chodzi tu o badania *Sociokulturni razvoj* z 1984, *Društvena struktura i kvaliteta života* z 1989 oraz *Društvena struktura i kvaliteta života u periodu tranzicije* z 1996 roku. Mowa tu więc o projektach badawczych realizowanych w ciągu ostatnich 20 lat,

tradycji, ale i jako problem egzystencjalny, zwłaszcza w czasie wojny 1991–1992. Stąd też lata 1989–1997 można traktować jako pierwszy (nowy) okres charakteryzujący się ostrym antyateizmem, antyjugosłowiańskością i prochorwackością. (...) Drugi okres zaczyna się w 1998 roku z punktem zwrotnym w postaci listu pasterskiego arcybiskupa Bozanicia napisanego na Boże Narodzenie”. A. Šundalić, *Crkva u političkom društvu*. „Književna revija”, MH Osijek, br. 3–4/2001, s. 50.

³ J. Marinković, *Bezbožni odgoj. Ateizam kao odgojni ideal ne temelji se na ateizmu* (Intervju s Josipom Marinkovićem), „Danas” 7/1989, br. 361, s. 71–72.

⁴ Abp J. Życiński, *Na zachód od domu niewoli*, Poznań 1997, s. 136.

ale obejmujących daty przełomowe. Z badań tych bardzo jasno wynika, że proces ożywienia sfery religijności oraz akceptacji osób związanych z Kościołem zaznaczył się pod koniec lat osiemdziesiątych i stopniowo, coraz mocniej, się rozwijał. Przykładowo: deklarowanie przynależności konfesyjnej w 1989 roku przedstawiało się następująco: 70 procent katolicy, 10 procent prawosławni, 2 procent muzułmanie, inne 1 procent, bezwyznaniowcy 18 procent. W 1996 roku ta struktura wyglądała zupełnie inaczej: 90 procent katolicy, 2 procent prawosławni, 2 procent muzułmanie, inne wyznania 1 procent, bezwyznaniowcy 5 procent. Na zmianę układu proporcji poszczególnych wyznań, zwłaszcza spadek w przypadku prawosławia, wpłynęła niewątpliwie wojna oraz, wynikające z tego faktu, duże migracje ludności. Znacząco również wzrósł odsetek wiernych, deklarujących się jako katolicy – notujemy tu aż 20-procentowy skok – oraz zmniejszyła się liczba ludności niedeklarującej swej przynależności konfesyjnej⁵.

W ankietach badano również zależność pomiędzy deklaratywnością konfesyjną a stosunkiem do elementarnych prawd wiary. Wskaźnikami były następujące pytania: a) czy istnieje Bóg?, b) czy Bóg stworzył człowieka?, c) czy istnieje życie pozagrobowe?

%	1984	1989	1996
1. Bóg istnieje:			
wierzę	27	39	75
wątpię	25	28	15
nie wierzę	48	33	10
2. Bóg stworzył człowieka:			
wierzę	22	30	62
wątpię	21	26	22
nie wierzę	57	44	16
3. Po śmierci istnieje życie:			
wierzę	12	20	49
wątpię	18	25	28
nie wierzę	70	55	23
4. Istnieje los: (przeznaczenie)			
wierzę	51	62	74
wątpię	22	20	15
nie wierzę	27	18	11

Czwarte pytanie, odnoszące się do wiary niemającej nic wspólnego z wiarą katolicką, wskazuje na coś bardzo istotnego, co w dużym stopniu nakazuje zachować dystans względem danych, świadczących o ogromnym i niewątpliwym

⁵ Te oraz wszystkie pozostałe dane przytaczam za: D. Marinović Jerolimov, *Religijske promjene u Hrvatskoj od 1989. do 1996. godine* [w:] *Religija i integracija*, red. I. Grubišić, S. Zrinščak, Zagreb 1999, s. 191–196.

wzroście wiary w podstawowe dogmaty religijne u niebywale wysokiego procentowo odsetka wiernych. Wskazuje na to deklarowana wiara w przeznaczenie, reprezentatywna dla 74 procent respondentów w 1996 roku, a więc prawie równa procentowo wyznającym wiarę w Boga (75 procent), co świadczy o niewątpliwym „rozluźnieniu” systemu dogmatów i dopasowywaniu ich do własnego systemu wartości. W praktyce może to oznaczać, że istnieją jakby „różne” dogmaty: a więc takie, które są bardziej akceptowane, i takie, w które wierzy się mniej. Wyraża się w tym postawa relatywistyczna wobec pełni, którą niesie, przekazuje i której uczy wiara. Świadczy to również o przenikaniu się dwóch światopoglądów: religijnego, prowadzącego do *sacrum*, i tego z terenu *profanum*, który zostaje podniesiony do rangi świętości, choć z teologicznego punktu widzenia nim nie jest.

Innym ważnym wskaźnikiem, który został wzięty pod uwagę, było uczestnictwo we mszy świętej. Rezultaty ilustruje zestawienie:

%	1984	1989	1996
codziennie	0,4	1	1
co tydzień	10	1	30
co miesiąc	23	29	43
nigdy	66	69	26

Wyniki te świadczą o wielkim wzroście udziału w praktykach religijnych, przynajmniej w zakresie tego, co uważane jest za obowiązek, czyli cotygodniowego uczestnictwa we mszy świętej, inna ciekawa rzecz: codzienne uczestniczenie we mszy świętej pozostało w roku 1996 na prawie tym samym poziomie, co w innych latach objętych badaniami (wzrost jedynie o 0,6 procent).

Kolejnym, bardzo istotnym elementem jest stosunek tradycji religijnej i narodowej. Jak wiadomo, identyfikacja religijna i traktowanie jej jako niezwykle istotnej części wyznaczającej tożsamość narodową może mieć określone konsekwencje, nie zawsze pozytywne. Przede wszystkim może dojść do przekształcenia jej w wąski i ograniczony tradycjonalizm, bądź może stać się jedynie zewnętrznym znakiem identyfikacyjnym, wspierającym dumę narodową z powodu „świętej przeszłości” i czynnikiem scalającym, jednoczącym większe grupy społeczne tylko na tej zewnętrznej płaszczyźnie. Niestety, dochodzi wówczas do zaniku istotnych wartości duchowych i etycznych, łatwo pojawić się może nietolerancja. Z badań przeprowadzonych w 1996 roku wynika, że religia jest na czwartym miejscu w rankingu wartości decydujących o przywiązaniu do własnego narodu (75 procent). Na pierwszym miejscu znalazł się język (88 procent), następnie tradycja (84 procent), kultura (83 procent), historia (81 procent). Ale gdy odpowiadano na pytanie, o ile religia wiąże jednostkę z narodem, aż 89 procent respondentów odpowiedziało, że bardzo, zaś poszczególne wartości liczbowe zmniejszały się, wyraźnie korelując z określeniem stopnia własnej religijności. Tak np. ci, którzy uważali się za religijnych, twierdząco odpowiedzieli na to pytanie w 80 procentach, obojętni wyznaniowo w 48, a przeciwnicy

religii w 23 procentach. Wyraźnie więc ujawniła się zależność pomiędzy zdecydowanym deklarowaniem konfesyjności a poczuciem przynależności do narodu; indyferencja religijna wyraźnie tę więź osłabia.

Zaprezentowane wyniki badań socjologicznych są bardzo ważne, w dużym bowiem stopniu tłumaczą wiele sytuacji i zdarzeń, mających miejsce w Chorwacji w ciągu ostatniego dziesięciolecia. Prowokują one również do postawienia kilku zasadniczych pytań, między innymi o to, jak przedstawia się proces komunikacji i rozumienia języka Kościoła przez wiernych, którzy, jak ujawniają to badania, pozostają „obok” myślenia dogmatycznego, wykładu prawd wiary, i mogą ich nie rozumieć lub rozumieć je swoiście, dokonując własnej interpretacji, sprzecznej z nauką Kościoła⁶.

Wydawałoby się również, że pełne kościoły, manifestacyjne zawieszanie różańca w widocznym miejscu w samochodzie, mnogość pielgrzymek i liczny w nich udział wiernych, serdeczny stosunek do „słowiańskiego” papieża, świadczą o niekwestionowanym sukcesie Kościoła katolickiego i sprawowanym przez niego „rządzie dusz”. Tak jednak nie jest, a pozycja zajmowana przez Kościół katolicki w społeczeństwie daleka jest od ideału. Złożyło się na to kilka przyczyn.

Jednym z pierwszych błędów popełnionych przez Kościół katolicki, błędem, którego skutki odczuwa do dzisiaj, było to, że Kościół już w początkach funkcjonowania nowego państwa chorwackiego nie określił dostatecznie jasno swojego miejsca w procesie następujących przemian społecznych, a zwłaszcza nie zdefiniował wyraźnie, jak rozumie swoje miejsce i rolę w społeczeństwie pluralistycznym, które zaczynało się właśnie formować. Spowodowało to, że Kościół na poziomie pewnych swoich struktur zaczął wpadać w pułapkę politycznej stronniczości. Szybko powstające partie polityczne, których program koncentrował się głównie na sprawach związanych z tworzeniem i urządzaniem państwa, traktowały Kościół jako tarczę i rękojmię dla swej działalności. Wszystkie wyrażały wdzięczność Kościołowi i udzielały mu poparcia. W latach 1990–1996 Kościół nie spotykał się z wieloma zarzutami, słowa krytyki dochodziły właściwie tylko ze strony opozycji.

Największy niepokój wzbudzały również stosunkowo bliskie relacje pomiędzy Kościołem i państwem, przynajmniej w pierwszych latach istnienia nowego państwa chorwackiego, kiedy to można było odnieść wrażenie, że Kościół kato-

⁶ Potwierdziły to również późniejsze badania; ich wyniki opublikowano w 2002 roku, w 12 numerze czasopisma „Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije”: P. Aračić, G. Črpić, K. Nikodem, *Vjerska situacija u hrvatskom tranzicijskom društvu prema istraživanju „Aufbruch”*. Okazało się m.in., że tylko 68,1 procent w grupie ankietowanych, którzy określili się jako wierzący, wierzy w rzeczywistość grzechu, a jeszcze mniej, bo tylko 46 procent wierzy, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym i Drugą Osobą Boską. Te, a także inne fakty doprowadziły również S. Marasovicia do stwierdzenia w opublikowanym nie tak dawno artykule, że relatywnie wysoki stopień deklarowanej religijności czy też konfesyjnej identyfikacji Chorwatów nie stanowi sam w sobie potwierdzenia autentyczności ich wiary chrześcijańskiej. S. Marasović, *Vjernik u Hrvatskoj pred novim opredjeljenima*, „Nova prisutnost”. Časopis za intelektualna i duhovna pitanja, broj 1/1, proljeće–ljetno 2003, s. 87.

licki popierał każde posunięcie nowych władz. Dlatego też niektórzy publicyści nie zawahali się sformułować zarzutu o związku „tronu i ołtarza”, do którego miało dojść bezpośrednio po pierwszych wolnych i demokratycznych wyborach w roku 1990⁷. W ten sposób bardzo szybko zaczął się tworzyć obraz Kościoła pozostającego w ścisłym związku z władzą, a nawet dokładniej: z partią będącą u władzy (Chorwacką Wspólnotą Demokratyczną – HDZ). Niewiele zmienił list pasterski kardynała Kuharicia z 31 sierpnia 1992 roku, w którym pisał on, że Kościół musi zachować autonomię wobec państwa i nie może pozwalać na wykorzystywanie swojej misji do jego celów. Zaczęła się cała seria uroczystości publicznych, państwowych, wojskowych i politycznych z udziałem osób duchownych, które nie dystansowały się wyraźnie od „triumfalizmu” polityków, co z biegiem czasu zaczęło rodzić coraz więcej problemów. Nie pojawiła się również żadna nowa wizja, która pokazywałaby drogę tworzenia nowego modelu społeczeństwa. Na temat łamania prawa i praw obywatelskich Kościoła również nie wypowiedział się dostatecznie jasno i zdecydowanie, a jeśli już zabierał głos, to zbyt powściągliwie, tak jakby główny cel – „święta i wieczna Chorwacja” – usprawiedliwiał wszystkie środki. Być może, zbyt powściągliwość Kościoła oraz brak ostrej i zdecydowanej krytyki spowodowały, że prowadzony w państwie dyskurs polityczny zaczął bardzo szybko anektować sferę sakralności⁸.

Wielokrotnie pojawiały się głosy przeciwko nadużywaniu wydarzeń o charakterze sakralnym, do których należy bez wątpienia msza święta, i – co się z tym wiąże – również przeciw nadużywaniu miejsc świętych, np. przestrzeni świątyni, w celach pozaliturgicznych, np. pozdrawiania polityków, ustępowania ambony, czyli miejsca, z którego głosi się Słowo Boże, do głoszenia innych treści, w tym w pierwszym rzędzie politycznych lub partyjnych. Ostrzeżenia przed degradowaniem i profanowaniem mistycznego sensu aktów wiary, w tym uczestnictwa we mszy świętej pojawiały się jednak równocześnie z oskarżeniami pod adresem Kościoła o łączenie „tronu i ołtarza”, przy czym niektórzy publicyści odnajdywali rozdźwięk pomiędzy oficjalnym i negatywnym stanowiskiem w tej kwestii, zajmowanym przez najwyższych hierarchów Kościoła katolickiego, a sposobami zachowań niższego kleru.

W kwestii niebezpiecznej bliskości władzy i Kościoła zdecydowanie wypowiedział się arcybiskup zagrzebski Josip Bozanić⁹ (następca kardynała Kuharicia), który już na pierwszej konferencji prasowej, zorganizowanej po objęciu przez niego nowego urzędu w 1997 roku, stwierdził, że:

⁷ I. Grubišić, *Katolicizam i postkomunizam u Hrvatskoj* [w:] *Crkva i država u društvima u tranziciji. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa*, Split 1997, s. 161.

⁸ Przyniosła się też do tego nośność rytuału sakralnego, wykorzystywanego przez polityków. Są to zjawiska przekraczające, oczywiście, granice kultury narodowej, nie stanowią więc tylko chorwackiej specyfiki.

⁹ Obecnie już kardynał.

Kościół nie pragnie być blisko tych, którzy sprawują władzę, ani tych, którzy do niej dążą. Pragnie być blisko człowieka i pomóc wszystkim w pełnieniu jak najowocniejszej służby dla człowieka¹⁰.

Natomiast rozbieżność postaw w obrębie samego Kościoła potwierdzałyby tezę Ivana Grubišicia o tym, że Kościół w Chorwacji nie jest monolityczny i wyraźnie zarysowują się w nim dwa typy postaw: jedną z nich charakteryzowałoby m.in. zamknięcie na wartości pluralizmu i dialogu, druga natomiast prezentowałaby otwarcie wobec procesów demokratycznych. Przyczyn takiego stanu rzeczy niektórzy publicyści upatrywali w kwestii priorytetów, często niejasno określanych albo zbyt mocno zhierarchizowanych. Powodem był, prawdopodobnie, fakt, że musiałyby one zostać szybko zmienione, zaledwie parę lat po ich ustaleniu. A chodziło tu przecież o potrzebę posiadania, tworzenia i zachowania własnego państwa, a więc o potrzebę określającą rzeczywistość chorwacką na początku lat dziewięćdziesiątych, która na przełomie wieków (XX i XXI) nie była już tak istotna. Zaliczyć tu można również potrzebę jedności narodowej, która bardziej była niezbędna w latach dziewięćdziesiątych aniżeli dzisiaj¹¹.

Natomiast nagminne ingerencje polityków w świat języka symboli chrześcijańskich oraz ich manipulacyjne anektowanie, podobnie zresztą, jak nachalnie uprawiana przez media strategia kreowania katolicyzmu na religię narodową – i to katolicyzmu zredukowanego do zewnętrznych gestów, związanych z obrzędami lub tradycją świąteczną – spowodowały, że Kościół zaczął się jednak dystansować wobec takiego stanu rzeczy¹². W liście z 17 października 1993 roku

¹⁰ B. Udovčić, *Moralna praznina u Hrvatskoj*, Zagreb 2001, s. 113.

¹¹ J. Grbac, *Crkva i politika* [w:] *Kršćanstvo, crkva, politika*, red. S. Baloban, Zagreb 1999, s. 129. A. Sundalić kilka lat później stawiał pytanie o to, czy Chorwatom w ogóle była potrzebna jedność konfesyjna dla potwierdzenia (osiągnięcia) celów politycznych, zaś biskup M. Bogović stwierdził, że z chwilą, gdy idea nacji i niezależnego państwa przestała łączyć wszystkie warstwy społeczne, zapanował stan „powszechnego braku zgody”, państwo znalazło się w stanie chaosu ideowego. A. Sundalić, *Crkva u političkom društvu*, „Književna revija” br. 3–4/2001, s. 62–63.

¹² Być może wpływała na taką sytuację nieumiejętność odnalezienia się Kościoła katolickiego w świecie mediów. Konferencja Biskupów Chorwacji otwarła dopiero w 1997 roku Chorwackie Radio Katolickie – i znamienna rzecz, choć swym zasięgiem obejmuje ono całe terytorium Chorwacji, to słucha go regularnie jedynie 6–8 procent populacji, sporadycznie zaś 15–20 procent. Obecność Kościoła katolickiego w telewizji zaznaczała się, ale przybierała formy krótkich reportaży lub przeglądów. Do 1997 roku miały miejsce próby włączenia się teologów katolickich do programów i dyskusji prowadzonych w telewizji chorwackiej, dotyczących aktualnych problemów społecznych. Doświadczenie okazało się na tyle nieudane, że kardynał Kuharić zaproponował, by duchowni katolicycy unikali występów w emisjach typu *Latinica*, która charakteryzowała się dużym dynamizmem, wysoką oglądalnością oraz doбором takich gości uczestniczących w programie, dla których argumenty teologiczne częstokroć nie miały najmniejszego znaczenia. Te złe doświadczenia wpłynęły również na utrwalenie się nieufnego stosunku Kościoła katolickiego wobec telewizji. Równocześnie jednak powiększał się obszar niewykorzystanych przez Kościół możliwości aktywniejszego i prawdziwszego kreowania własnego wizerunku w mediach. Obszerne studium na ten temat napisali M. Mata-

Konferencja Biskupów Chorwacji wezwała kapłanów, aby nie dopuszczali do tego, by sprawowanie mszy świętej łączyć z wystąpieniami osób pełniących funkcje polityczne lub państwowe. W liście z 18 marca 1995 roku Konferencja Biskupów Chorwacji wypowiedziała się przeciwko wykorzystywaniu elementów liturgicznych w celach świeckich oraz profanowaniu kultu świętych, do czego dochodziło na przykład przy okazji wspomnień świętego Marcina lub Walentego.

Również w prasie katolickiej zaczęły pojawiać się wypowiedzi zdecydowanie krytyczne pod adresem kolejnych posunięć rządowych, zwłaszcza tych o charakterze patriotycznym. Przykładowo – Bono Zvonimir Šagi bardzo krytycznie odniósł się do pomysłu i realizacji tzw. „Ołtarza Ojczyzny” na Medvedgradzie, zwracając uwagę na niestosowność łączenia „ołtarza” z „ojczyzną” i proponując nazwę „pomnik”; uczynił to ze świadomością, że naraża się przez to czytelnikom, wiernym, a równocześnie tym, którzy hołdowali specyficznemu i raczej powszechnie akceptowanemu patriotyzmowi¹³. Ten sam autor w 1995 roku dał bardzo dobrą diagnozę ówczesnego stanu rzeczy:

... teraz, po upływie kilku lat, łatwo możemy stwierdzić, że mentalność religijna wiernych była wykorzystywana w celach politycznych. Wszystko, co miało związek z religijnością, w skali społecznej zaczęło pełnić funkcję dekoracji. Partia sprawująca rządy¹⁴ w dużej mierze opierała się właśnie na braku krytycyzmu ze strony wiernych¹⁵.

Przedstawiciele Kościoła doskonale więc zdawali sobie sprawę z nagminnego nadużywania chrześcijańskiego *sacrum* – zarówno w sferze symbolicznej, jak i językowej; dawali temu wyraz w bezpośrednich wystąpieniach publicznych, wywiadach lub komentarzach prasowych. I tak, Živko Kustić na łamach „Globusa” już w 1992 roku prowokacyjnie pytał o to, czy „katolicyzm” zbyt nachalnie serwowany przez państwowe media ma za zadanie „awansować” do miana ideologii demokratycznej władzy w Chorwacji:

Przez całe lata daremnie walczyliśmy o to, by Boże Narodzenie znalazło stosowne miejsce w programach telewizyjnych, prasie codziennej i czasopiśmie, odpowiednio do liczby wiernych w tym społeczeństwie, aż tu nagle dostaliśmy więcej, niż się spodziewaliśmy. Rzecz jasna, wiernym to nie przeszkadzało, wyglądało to nawet na swego rodzaju rekompensatę za minione lata. Niemniej jednak nasuwa się tu pytanie o relację zachodzącą pomiędzy wspólnotą wiernych a wspólnotą, jaką tworzą wszyscy obywatele państwa.

uścić, K. Nikodem, G. Črpić, *Crkva i mediji* [w:] „Jeremija, što radiš?” *Crkva u hrvatskom tranzicijskom društvu*, red. P. Aračić, Đakovo 2001.

¹³ Po zmianie rządu, czyli po klęsce wyborczej HDZ, „ołtarz” stracił rację bytu. Niestety, nie wszyscy duchowni byli tego samego zdania, np. w kazaniu, wygłoszonym w kościele „Sveta Mati Slobode” w Zagrzebiu przez księdza Nikolę Roščicia w dniu 10 XII 2001 roku z okazji drugiej rocznicy śmierci prezydenta F. Tuđmana, stwierdził on m.in.: „...to wstyd, że jedyny chorwacki ołtarz Ojczyzny na Medvedgradzie stoi zaniedbany i pozbawiony wszelkiego znaczenia (...). Zaczepnięte ze strony internetowej www.zhdz.hr/hr/aktualno/propovijed_10XII01.htm+sveta+Mati+8.

¹⁴ Chodzi tu o HDZ – Chorwacką Wspólnotę Demokratyczną, partię F. Tuđmana.

¹⁵ B.Z. Šagi, *Sa svjetiljkom vjere...*, s. 136.

(...) Czy osiągnęliśmy wolność wyznawania wiary i Kościoła w społeczeństwie demokratycznym, czy też mamy do czynienia z pojmowaniem katolicyzmu jako religii państwowej? (...)

Redaktorzy programów prześcigali się w wypełnianiu tymi treściami pustki, która powstała **po usunięciu jeszcze do niedawna panującej państwowej ideologii i państwowego rytuału**. Tak jakby nikogo nie interesowało to, że należy pomyśleć również i o tych rodakach i współobywatelach, którzy katolickiego dziedzictwa nie traktują jako własnego¹⁶.

O wiele radykalniej wyraził tę prawdę Bono Šagi w 1998 roku na łamach czasopisma „Dubrave hrid”:

Nadszedł czas, aby język patriotyzmu uwolnić od przebóstwiania tego, co doczesne i przemijalne, i to bez względu na historyczne zasługi Kościoła. Chrześcijaństwo nie usprawiedliwia bałwochwalczego stosunku do ojczyzny ziemskiej i własnego narodu, zwłaszcza gdy mówi się o tej ojczyźnie, narodzie chorwackim i państwie, używając nadmiernie zsakralizowanej retoryki, odwołującej się do słownictwa i stylu kazań kościelnych. Tu konieczne jest opamiętanie. (...) Chorwaci powinni mieć możliwość osądzenia zbrodni poczynionych w przeszłości w imię „świętej” Chorwacji. Kościół również winien zająć bardziej czytelne stanowisko wobec zbrodni popełnionych przez skrajnych nacjonalistów w imię katolickiego narodu chorwackiego¹⁷.

W nauczaniu Jana Pawła II niejednokrotnie pojawiało się ostrzeżenie przed zagrażającym jedności europejskiej nacjonalizmem – próba wywyższania jednego narodu lub rasy może łatwo prowadzić do totalitaryzmu, przypisywanie zaś jakiemuś narodowi cech boskich prowadzi do nowej formy bałwochwalczego pogaństwa, w której niszczy się międzyludzką solidarność i poniża przedstawicieli innych narodów. Tę papieską diagnozę przypomniał arcybiskup Józef Życiński w kontekście polskim, zatem zjawisko, o którym mowa w tej chwili, również nie stanowi *specificum* chorwackiego, ale, niestety, było i jest ono nadal w Chorwacji obecne¹⁸.

Tendencje „mesjanizujące” naród chorwacki, Chorwację z jej historią, a także współczesnością, dochodziły do głosu w minionym dziesięcioleciu przy różnych okazjach. Charakterystycznym przykładem może być fragment, łączący tragedię bleiburską, która w czasach SFRJ stanowiła tak zwaną „białą plamę” w historii, z wydarzeniami mającymi miejsce pod koniec lat dziewięćdziesiątych:

Po II wojnie [światowej – przyp. A.B.] zaczęła się **Golgota** od Bleiburga do Mitroviicy, marsze śmierci, masowe rozstrzeliwania i śmierć bezimiennych chorwackich **męczenników**. Dzisiaj ponownie przeżywamy **spisek** [zmierzający do tego – przyp. A.B.], **by Chorwacja została przybita do krzyża** za pomocą różnych rezolucji Rady Bezpieczeństwa i wielorakich sankcji (...) Stara chrześcijańska maksyma głosi, że krew męczenników jest nasieniem chrześcijaństwa, więc i my możemy potwierdzić, że krew straconych chor-

¹⁶ Ž. Kustić, *Hrvatska – mit ili misterij?*, Zagreb 1995, s. 248 [podkr. – A.B.].

¹⁷ Z. Bono Šagi, *Sa svjetiljkom...*, s. 356–357.

¹⁸ J. Życiński, *Bruderschaft z Kainem*, Poznań 1999, s. 151.

wackich męczenników stała się nasieniem chorwackiej energii, chorwackiej świadomości państwowotwórczej, chorwackiego patriotyzmu i bohaterstwa¹⁹.

Pytanie o to, czy narodowi nie są przypisywane cechy, które teologia chrześcijańska odnosi jedynie do Boga, byłoby tutaj gestem retorycznym. Rodzi się natomiast pytanie, na ile płytki mesjanizm historiozoficzny przybiera formy swoistej psychoterapii, w której posłannictwo Chrystusa usiłuje się zastępować szczególną misją jakiegoś narodu, misją pozbawioną jakichkolwiek podstaw w teologii Nowego Przymierza, misją, która wyrasta natomiast z ideologizacji teologii, wiary i religii. Fakt, że niczemu dobremu to nie posłużyło, jest oczywisty: tworzona w ten sposób przez ideologów i polityków narodowa wersja katolicyzmu dokonywała i może dokonywać głębszej erozji wiary niż patologiczne systemy polityczne. To właśnie taka wersja utrwala w pamięci społecznej przekonanie o niezasłużonym cierpieniu i krzywdzie, likwiduje uniwersalizm chrześcijański, rodzi polaryzację postaw: my (dobrzy) – oni (źli). Niczym głos wołającego na puszczy brzmi wypowiedź Bono Šagięgo z 1995 roku, zamieszczona w 6 numerze „Kany”:

Bleiburg nie powinien być zamieniany w symbol cierpień całego narodu chorwackiego, podobnie jak Jasenovac narodu serbskiego. (...) Tworzenie symbolu, a zwłaszcza gdy przeciwstawiamy go jakiemuś innemu, i jeszcze do tego ubieramy w szaty dyskursu religijnego, nie przysłuży się procesowi pokojowemu. Oprócz tego sprzyjać to będzie utrwalaniu „cierpiętniczego” mentalności Chorwatów, jaką i tak są już oni obarczeni przez historię²⁰.

Niestety, ten „mesjanizujący” model jest w dalszym ciągu niezwykle nośny²¹. Obecny w kulturze chorwackiej przed rokiem 1995, po zakończeniu wojny ogarnął jeszcze jeden kontekst – sposób reagowania na oskarżenia o zbrodnie wojenne i związaną z tym kwestię wydawania chorwackich generałów Trybunałowi w Hadze.

Generałowie Blaškić, Norac, Bobetko²², Gotovina²³ i inni w oczach społeczeństwa pełnią rolę bohaterów narodowych, którzy walczyli – ryzykując własnym życiem – o ojczyznę i w jej obronie. Nie chodzi tu tylko i wyłącznie o to, że istnieje

¹⁹ Cyt. za I. Žanić, *Kosovski mit i jugoslavenska mentalna sukcesija* [w:] *Kultura, etničnost, identitet*, Zagreb 1999, s. 198.

²⁰ Z. Bono Šagi, *Sa svjetiljkom...*, s. 50.

²¹ Nie powinien więc dziwić fakt, że wśród zadań, jakie nakreślił sobie Kościół katolicki w Chorwacji, jest m.in. punkt dotyczący takiego rozumienia patriotyzmu, które uwzględni aparaturę krytyczną i ma podstawy teologiczne. Dalej: uwzględnienie dialogu wewnątrzkościelnego, miejsca oraz roli Kościoła w społeczeństwie i historii narodu chorwackiego, a także umiejętność dialogu w społeczeństwie pluralistycznym z wykorzystaniem środków masowego przekazu, aby w odpowiedni sposób reagować na słowa krytyki kierowane pod adresem Kościoła. A. Šundalić, *Crkva u političkom...*, s. 62.

²² Generał Janko Bobetko zmarł 10 I 2003 roku.

²³ Generał Ante Gotovina uciekł i skutecznie się ukrywa, jego osoba stała się do pewnego stopnia kartą przetargową w stosunkach pomiędzy Trybunałem w Hadze, reprezentowanym przez Carlę del Ponte, a rządem chorwackim w kwestii wejścia Chorwacji do Unii Europejskiej.

je duży rejestr prawdziwych i niezadośćuczynionych krzywd, że oskarża się Chorwatów o zbrodnie wojenne, podczas gdy w świadomości zbiorowej tkwi mocne przekonanie o tym, iż Serbowie cieszą się w Hadze taryfą ulgową. Istotne jest przekonanie, że konflikt zbrojny był wojną niechcianą i narzuconą Chorwatom.

Każdy kolejny krok ze strony rządu wyłonionego po śmierci Tuđmana, w tzw. wyborach styczniowych, czyli w roku 2001, rządu, który zdecydował się na pełną współpracę z Trybunałem w Hadze, wywołuje prawdziwą burzę w społeczeństwie i wojnę w mediach. Każde kolejne oskarżenie o zbrodnie wojenne kierowane pod adresem generałów chorwackich i każdy kolejny proces są traktowane jako spisek polityczny, wymierzony przeciwko niepodległości Chorwacji, oraz zdrada interesów ojczyzny.

Ten kontekst w publicystyce przynosi bardzo często wizję spersonifikowanej Chorwacji – Chrystusa, niosącej swój krzyż na Golgotę, Chorwacji ukrzyżowanej, Chorwacji przeżywającej swój Wielki Piątek, przyjmującej na siebie własne i cudze grzechy (sic!), Chorwacji przywiązanej do słupa biczowania, Chorwacji na górze ukrzyżowania, gdzie władcy świata uczują i cieszą się z klęski Chorwatów²⁴. Bardzo wyraźnie zarysowuje się tutaj zjawisko nacjonalizacji katolicyzmu, polegające na adaptowaniu go do psychicznego nastawienia podstawowych warstw społecznych narodu, modyfikowaniu treści i formy religii oraz nasycaniu jej sensami pozareligijnymi, np. narodowymi. Sprzyja to łączeniu poczucia tożsamości narodowej i religijnej, więzi etnicznej oraz wyznaniowej, co przynosi dalsze konsekwencje: zmiany w zakresie postaw narodowych i religijnych. Postawy religijne czyni względnie trwałymi w płaszczyźnie identyfikacji z chorwackością i w pewnej tylko mierze z Kościołem, a w warstwie ściśle religijnej oraz moralnej stają się one zmienne i selektywne²⁵. Nasuwa się tutaj gorzka myśl ks. Tischnera, wypowiedziana wprawdzie w kontekście polskim, ale jakże trafnie charakteryzująca opisywane zjawiska: „modlą się, ale to nie wiara tworzy ich modlitwy, ale chora od bólu wyobraźnia”²⁶.

Dodajmy, że np. dla publicysty Vukmana rzeź muzułmanów w miejscowości Ahmići, o którą oskarżono Chorwatów, jest dowodem selektywnej i zakłamanej sprawiedliwości Trybunału w Hadze. Tymczasem w roku 1993 w komunikacie z 9 czerwca Konferencja Biskupów Chorwacji potępiła wszystkie zbrodnie popełnione na terenie Bośni i Hercegowiny, również te, których dopuścili się

²⁴ Wszystkie przykłady pochodzą z tekstów publicysty chorwackiego Zorana Vukmana, zamieszczonych w tomie *Put u Balkaniju*, wydanym w Splicie w 2001 roku. Chrześcijańska retoryka pasyjna i chrystologiczna widoczna jest w wielu jego esejach, przykładowo: *Raspeta Hrvatska (Ukrzyżowana Chorwacja)*, *Haag über alles*, *Poligon globalnog terorizma*, *Godina „čišćenja” (Rok czystek)*. Książki Vukmana cieszą się wielką poczytnością, a wydawane są przez wydawnictwo „Verbum”, które opublikowało m.in. *Elementarz etyczny* Karola Wojtyły, *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis, Lorenza Scupolego *Walkę duchową* i utwory św. Teresy od Dzieciątka Jezus.

²⁵ J. Szmyd, *Religijność i transcendencja*, Bydgoszcz–Kraków 2002, s. 385.

²⁶ Cytuję za J. Szmyd, *Religijność...*, s. 385.

Chorwaci. 7 sierpnia 1993 roku kardynał Kuharić zażądał przeprowadzenia bardzo dokładnego śledztwa w sprawie spalenia wsi, dodając, że stanowi to najpoważniejszy *corpus delicti* przeciw Chorwacji i Chorwatom.

Nie ulega jednak wątpliwości fakt, że również w tej kwestii zaznacza się wśród przedstawicieli Kościoła w Chorwacji polaryzacja postaw, a w rzeczy samej Kościół katolicki znalazł się między Scyllą praworządności i konieczności poparcia wypełniania przez rząd zobowiązań międzynarodowych, a Charybdą w postaci ogółu wiernych, rozczarowanych postawą hierarchii i domagających się, by Kościół zajął stanowisko przez nich projektowane.

Arcybiskup Josip Bozanić 10 VII 2001 roku wydał następujące oświadczenie w tej sprawie:

Na spotkaniu [chodzi o spotkanie z Piculą, ministrem spraw zagranicznych – A.B.] rozmawialiśmy o aktualnej sytuacji w Chorwacji, a zwłaszcza o stosunkach pomiędzy Chorwacją a Międzynarodowym Trybunałem w Hadze. Kościół wyraża swoje zrozumienie wobec trudnej sytuacji, w jakiej znalazła się Chorwacja względem tej instytucji. Podkreśliłem, że nam wszystkim potrzebna jest mądrość, zwłaszcza tym, którzy rządzą naszym państwem. W czasach pokoju trzeba umieć uzasadnić i obronić swoje racje z poszanowaniem demokratycznych procedur i prawa międzynarodowego, ale też własnego. Trzeba więc obronić stanowisko przyjęte przez Chorwację w narzuconej jej wojnie. Kościół może odnosić się ze zrozumieniem do sytuacji, w jakiej znalazły się władze państwowe, ale nie do Kościoła należy wyrażanie aprobaty lub zgody na konkretne decyzje podejmowane przez jakikolwiek rząd. To miałem na myśli, gdy podkreśliłem, że każdy winien odpowiedzialnie spełniać swoje obowiązki, w trudnej zaś sytuacji pamiętać o nadrzędności dobra wspólnego ponad interesami jednostek, partii lub innych grup społecznych²⁷.

Postawa głównego hierarchy Kościoła katolickiego doczekała się jednoznacznej oceny na łamach strony internetowej firmowanej przez Chorwackie Centrum Informacyjne w tygodniowym dodatku informacyjnym pisma „Dom i svijet” adresowanym do emigrantów:

Tak bardzo jesteśmy dumni z naszej katolickiej wiary, ale czy przypadkiem nie zapomnieliśmy po drodze o podstawowej wartości, jaką jest Człowiek? Gdzież tu jest przykazanie Miłości, które stanowi podstawę naszej wiary? Przykazanie to nakazuje ofiarować siebie za bliźniego, tymczasem na łamach czasopisma katolickiego, cieszącego się największym poważaniem, pojawia się wezwanie do poświęcenia bliźnich?

A gdzież jest nasz duchowy pasterz? My nie szukamy w nim Wielkiego Kapłana, szukamy w nim Jezusa. Czy płonie nasze serce, gdy on przemawia? Gdzie on jest w tych wszystkich komunikatach Konferencji Biskupów Chorwackich, które starają się niczego nie powiedzieć? Kościół i jego pasterz nie powinni zajmować się polityką, ale gdy polityka narusza granice ludzkiej godności, gdy traci ludzką twarz, wówczas głos Kościoła winien być wyraźny i mocny. Bóg i Chorwaci – mówiliśmy wcześniej. Chorwaci do Hagi. A Boży Pasterz milczy. Gdy milknie pasterz, mówią inni. Ecce homo! – powiedział Piłat, wydał Jezusa i – umył ręce. A kto obmyje nasze?²⁸

²⁷ Zaczepnięte ze strony internetowej www.hic.hr/dom/348/dom06.htm, Informativni tjedni prilog za iseljenike Dom i svijet broj 348/23 lipca 2001.

²⁸ Zaczepnięte ze strony internetowej, adres w przypisie 27.

Bardzo szybko Kościół katolicki stanął wobec kolejnego wyzwania. Problemem było już nie tylko wyjście z pułapek „polityzacji”, czy też „folkloryzacji” wiary, ale i konfrontacja z nowym modelem gospodarki oraz potrzeba reagowania na to, co działo się w państwie w sferze socjalnej. A działo się wiele.

Jak wiadomo, Chorwacja, podobnie jak inne państwa Europy Środkowo-Wschodniej, po upadku systemu komunistycznego wybrała demokratyczny model państwa i społeczeństwa, ale system koniecznych zmian na tej drodze, sam w sobie trudny i bolesny dla całego społeczeństwa, został dodatkowo obciążony doświadczeniem trwającej kilka lat wojny, powtórzmy – w świadomości Chorwatów niechcianej, narzuconej. Tak więc i tu, podobnie jak w innych państwach postkomunistycznych, przechodzących okres przemian społeczno-ustrojowych, zaobserwowano wiele negatywnych zjawisk towarzyszących tym przeobrażeniom. Do najczęściej wymienianych (najdotkliwszych) należą:

– nagłe bogacenie się małego kręgu ludzi oraz nagłe zubożenie szerokich warstw społecznych,

- korupcja i afery kryminalne towarzyszące procesom prywatyzacji,
- problemy ekonomiczne i w sektorze bankowym,
- problemy z rolnictwem,
- bezrobocie i masowe zwolnienia,
- nieodpowiednie i nieregularnie wypłacane pensje,
- ciężka sytuacja emerytów,
- emigracja zarobkowa,
- proletaryzacja inteligencji,
- niepłacenie długów.

Jak na przemiany społeczne zareagował Kościół katolicki? W świetle badań i analiz przeprowadzonych przez Anę Marinović Bobinac, stanowisko Kościoła rysuje się niejednoznacznie. Wspomniana autorka zauważa, że w 8 sprawozdaniach z posiedzeń plenarnych Konferencji Biskupów Chorwackich, jakie odbyły się w latach 1997, 1998, 1999, nie wspomina się o wymienionych trudnościach, ani tym bardziej nie formułuje się konkretnych wniosków lub zaleceń w związku z sytuacją, jaka zaistniała w państwie. Sprawozdania te natomiast koncentrują się w zasadzie na problemach, jakie przeżywa sam Kościół katolicki jako instytucja odnajdująca się w nowym porządku społecznym i politycznym. Dotyczą więc m.in. prawnych rozwiązań statusu Kościoła w państwie, szkolnictwa kościelnego, nauczania religii w szkołach, nie poruszają natomiast innych problemów społecznych, zaś uwagi odnoszące się do procesu przemian są zbyt rzadkie i ogólnikowe²⁹.

Tymczasem, według opinii Josipa Grbaca, Chorwacja potrzebowała wówczas przeorientowania swojej polityki i przesunięcia priorytetów na cele o charakterze socjalnym, etyczno-moralnym, kulturalnym. Dlaczego? Gdy nie czyni się tego w skali państwowej lub nawet, co gorsza, nie chce się tego uczynić, to wtedy „bagaż” ten „dziedziczny” niejako Kościół, pojmowany zwłaszcza jako

²⁹ A. Marinović Bobinac, *Analiza stavova Katoličke crkve u Hrvatskoj prema tranzicijskim procesima*, *Stiftungen für liberalen Politik*, Zagreb 1999, s. 381–385.

instytucja, która broni interesów biednych, pomaga potrzebującym itd. (odbierany tak, oczywiście, jedynie w powierzchownej sferze znaczeniowej wymienionych celów). Uzewnętrznia się tu wówczas postawa charakterystyczna dla społeczeństw przechodzących okres przemian ustrojowych, a mianowicie: pragnienie dobrobytu, do którego w nowym systemie ustrojowym państwo powinno bardzo szybko doprowadzić. Od Kościoła z kolei oczekuje się przeprowadzenia gruntownej odnowy duchowej i moralnej społeczeństwa. Rzecz jasna, Kościół nie jest w stanie i nie może zastąpić zdrowej polityki wewnętrznej państwa, niemniej jednak nakreślona sytuacja zrodziła pewną postawę w społeczeństwie, którą można zaobserwować nie tylko w Chorwacji, ale i w innych państwach wprowadzających zmiany systemowe, a którą można określić jako zbyt duży „pakiet żądań” lub oczekiwań względem Kościoła. Skoro ten nie „nadaża” niejako za oczekiwaniami społecznymi – ukrytymi bądź deklarowanymi otwarcie – wówczas rozczarowania lub zawiedzione oczekiwania rodzą falę krytyki pod adresem Kościoła, pojawiają się zarzuty braku zainteresowania istotnymi problemami społecznymi, milczenia, ignorancji i wiele innych. Warto może przypomnieć, że w identycznej sytuacji znalazł się Kościół katolicki w Polsce. Można tu przytoczyć znamiennej opinię wyrażoną przez ks. prof. Czesława S. Bartnika:

W ciężkiej sytuacji mamy auta, mieszkania, pomoc lekarską, opiekę społeczną. Nie ma wśród nas [księży – A.B.] bezrobotnych, nie jesteśmy opuszczeni. Przede wszystkim budujemy kościoły, kaplice, plebanie. Wołamy o pieniądze i ofiary. Tymczasem w kraju prawie nie buduje się mieszkań, nie naprawia się dróg, nie uprawia się wielkich polaci ziemi, pustoszeją przedsiębiorstwa, nie wypłaca się pensji... U wielu świeckich może się zrodzić podejrzenie, że my ich nie rozumiemy, że nie czujemy Kościoła ewangelicznego, że nie jesteśmy dostatecznie wrażliwi na żywego człowieka. (...) Właśnie instytucje kościelne winny były rozwinąć zdecydowanie własną akcję ochronną, przynajmniej kerygmatycznie wyrazić troskę o tych ludzi i solidarność losową z nimi³⁰.

Tymczasem, prof. Josip Grbac, wykładowca teologii moralnej w Rijece, a zarazem sekretarz komisji *Iustitia et Pax* przy Konferencji Biskupów Chorwacji, upatrywał przyczyn takiego stanu rzeczy w braku właściwej orientacji Kościoła i rozeznania co do możliwych sposobów i metod działania w warunkach nowego porządku, narzuconego przez system demokratyczny oraz prawa wolnego rynku. Nie funkcjonowały wówczas wszystkie, obecnie działające komisje, a zwłaszcza Centrum do spraw Krzewienia Nauki Społecznej Kościoła, które zaczęło działać dopiero w 1998 roku³¹. Kościół w latach 1993, 1994, 1995 po prostu nie mógł się

³⁰ Cz.S. Bartnik, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 314–315 i następne.

³¹ Centrum powołała Konferencja Biskupów Chorwacji w październiku 1996 roku. Podjęło ono pracę w marcu 1998 roku.

Obecnie widać już wyraźnie owoce działalności Centrum. Najwyraźniejsze to działalność edukacyjna i kolejno ukazujące się publikacje w formie książkowej: tom I – S. Baloban (red.), *Socijalni nauk Crkve u hrvatskom društvu*, Zagreb 1998, tom II – S. Baloban (red.), *Kršćanin u javnom životu*, Zagreb 1999, tom III – S. Baloban (red.), *Kršćanstvo, Crkva, politika*, Zagreb 1999, tom IV – S. Baloban (red.), *Izazovi civilnog društva*, Zagreb 2000, tom V – S. Baloban (red.), *Hrvatska obitelj na prekretnici*, Zagreb 2001, tom VI – S. Baloban (red.),

inaczej zachowywać, bo nie był przygotowany do zmian³². W tym samym wywiadzie dla dziennika „Večernji list” Grbac powiedział wyraźnie, że niektórzy biskupi (nie wymieniono nazwisk) zabierali głos w palących kwestiach społecznych, ale nikt ich nie słuchał, podobnie jak nie słucha się ich dzisiaj.

Czy oznacza to jednak, że Kościół katolicki odciął się od podejmowania dyskusji na wspomniane tematy? Z pewnością nie. Dowodem tego są słynne już w tej chwili listy pasterskie arcybiskupa zagrzebskiego Josipa Bozanicia. To właśnie on, jeszcze za życia Tuđmana, pierwszego prezydenta wolnej Chorwacji, zdecydowanie nazwał po imieniu zło, wskazał na istniejące nadużycia polityczne i społeczne, głośno powiedział o „grzechu strukturalnym”:

... nagle zmiana systemu politycznego i społecznego umożliwiła szybkie bogacenie się jednostek i wywołała coraz większe ubożenie szerokich warstw społeczeństwa. Mamy do czynienia ze strukturami grzechu, spowodowanymi przez takie prawa i przepisy, dla których dobro człowieka i wspólnoty nie stanowią głównego celu³³.

W liście pasterskim na Boże Narodzenie w 1998 roku arcybiskup wskazał m.in. na takie konkretne przejawy zła w społeczeństwie chorwackim, jak: stroniczość i brak poszanowania słusznych decyzji „nieprzyjaciela”, prawo przepuststwa w postaci łapówki zwanej „prowiją”, („katolik, który daje lub bierze łapówkę, grzeszy wobec Boga i bliźnich”), upadek poczucia praworządności w sferze sumień i w sferze stosunków międzyludzkich, wykorzystywanie prywatyzacji do niezgodnego z prawem i sumieniem bogacenia się oraz spadek po komunizmie, przejawiający się w utożsamianiu interesów poszczególnych grup lub organizacji politycznych z interesem państwa, co wywiera negatywny wpływ na wewnętrzną sytuację w państwie, sprzyja ucieczce przed prawdą i stwarza atmosferę psychozy oraz wrogości³⁴. Kościół zaczął reagować coraz mocniej. W liście pasterskim arcybiskupa Josipa Bozanicia, skierowanym do wiernych 7 IV 1998 (Wielkanoc), znalazły się np. takie treści:

... wydaje się nam, że pustka duchowa [w społeczeństwie chorwackim – A.B.] jest konsekwencją prób przydawania wartości religijnych pewnym rzeczom przemijalnym, następ-

Socjalna budućnost Hrvatske, Zagreb 2002, tom VII – S. Baloban (red.), *Hrvatski identitet u Europskoj uniji*, Zagreb 2003.

³² Należy tu wspomnieć, że na czele Chorwackiego Biura ds. Uchodźców, założonego 22 XI 1991 roku, stał katolicki teolog Adalbert Rebić. Biuro to współpracowało z Ministerstwem Spraw Wewnętrznych, Ministerstwem Pracy i Opieki Społecznej, Ministerstwem Obrony Narodowej oraz z Biurem ds. Kontaktów z UNPROFOR-em. Kościół pomagał charytatywnie, organizując pomoc w poszczególnych parafiach, a równocześnie stał się centrum duchowym dla tych, którzy wszystko utracili. Dla Rebića było to realizowanie misji Kościoła, dla przeciwników – łączenie „tronu i ołtarza” i bezprzykładne mieszanie się członków Kościoła do polityki, zgodnie z tezą, że osoby duchowne nie powinny zajmować wysokich stanowisk w państwie demokratycznym. Zaczepnięte ze strony internetowej: <http://www.vecernji-list.hr/2001/11/18/pages/nakonracanova.html>.

³³ List pasterski na Boże Narodzenie 1997, cyt. za B. Udovičić, *Moralna praznina u Hrvatskoj*, Zagreb 2001, s. 113.

³⁴ Przytaczam za Udovičić, *Moralna...*, s. 119.

nie zaś konsekwencją nieodpowiedzialnych obietnic, a również nadużyć w sferze zaufania. Z głębokim smutkiem przyjmujemy fakt, że przestaje się ufać instytucjom państwowym, również na szczeblu lokalnym, nie wierzy się w skuteczność systemu prawnego, natomiast coraz bardziej – w układy, polecenia i znajomości. Zauważamy, że w życiu publicznym tworzy się klimat braku zaufania w stosunku do niektórych instytucji zagranicznych oraz ich działań, nie prowadzi się przy tym otwartych dyskusji i nie analizuje przyczyn, a także powodów konkretnych sytuacji. Takie życie publiczne może doprowadzić do chorobliwego stanu całej naród³⁵.

I chociaż Kościół nie stanowi instytucji bezpośrednio broniącej (środkami prawnymi) naruszanych praw człowieka, to jednak korzysta z prawa posiadania własnego zdania i publicznego głoszenia swych opinii, zwłaszcza gdy poszczególne rozwiązania prawne uderzają w tych, których byt jest najbardziej zagrożony. Występuje więc w roli świadka, który widzi zagrożenia wartości etycznych, nieprawidłowości, mające miejsce w społeczeństwie³⁶.

Wystąpienie arcybiskupa Josipa Bozanicia należy traktować jako zajęcie oficjalnego stanowiska Kościoła wobec sytuacji w społeczeństwie i w kraju, stanowiska, dodajmy, zgodnego z nauczaniem papieskim³⁷. Papież Jan Paweł II nie określa przecież społecznej nauki Kościoła jako tzw. trzeciej drogi, zawierającej się „pomiędzy” liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem, lecz jako

... kategorię niezależną, gdyż nie jest również jakąś ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej. (...) do sprawowania posługi ewangelizacji na polu społecznym, która jest aspektem prorockiej funkcji Kościoła, należy także ukazywanie zła i niesprawiedliwości³⁸.

³⁵ Ibidem, s. 115.

³⁶ Abp Józef Życiński uczynił bardzo ciekawą uwagę w kontekście rozpoznawania przez Kościół katolicki nowych znaków czasu we współczesnym świecie. Pisze on m.in.: „po okresach, które określano umownie mianem okresów Kościoła milczenia, Kościoła dialogu, Kościoła oporu, przyszedł obecnie etap Kościoła świadectwa. Aby świadectwo wiary okazało się czytelne, Kościół instytucjonalny potrzebuje odwagi, dynamiki i rozmachu przy podejmowaniu nowych zadań”. J. Życiński, *Na zachód...*, s. 92–93.

³⁷ Rok 1998 jest datą przełomową w historii najnowszej Kościoła katolickiego w Chorwacji. W wywiadzie udzielonym tygodnikowi „Glas koncila” (22 XII 1999 roku) arcybiskup Bozanić potwierdził konieczność zmiany hierarchii kluczowych problemów w państwie. Minął czas zachwyty z powodu powstania wolnego państwa, teraz jest czas tworzenia państwa od wewnątrz, a to oznacza, że trzeba zmienić mentalność, pozbyć się pozostałości po byłym reżimie socjalistycznym, stworzyć państwo prawa, zmniejszyć korupcję, podnieść poziom moralny społeczeństwa.

³⁸ Encyklika *Sollicitudo rei socialis* [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 365.

Bozanić nie został jednak zrozumiany właściwie. Świadczy o tym również charakterystyczny fragment z wywiadu przeprowadzonego przez Drażena Pilicia z Borisem Budenem, publicystą i tłumaczem, skądinąd bardzo negatywnie oceniającym rolę Kościoła w Chorwacji:

... kiedy Bozanić przemówił o grzechu struktur, pewna część naszego społeczeństwa odebrała to jako decydujący moment w procesie demokratyzacji i krytykę władzy Tuđmana. Ale rzecz w tym, że wcale tak nie było, co więcej, Bozanić swojej tezy [o strukturach grzechu – A.B.] **nigdy nie poszerzył i nigdy nie wprowadził w czyn**, to znaczy **nigdy nie rozpoczął prawdziwej krytyki struktur** – a wiadomo było, co się o tym powszechnie myśli – tak więc, nigdy nie skrytykował struktur kościelnych biorących udział w tej władzy³⁹.

Z czym właściwie mamy tu do czynienia? Z pewnością nie tylko z ostrą krytyką arcybiskupa Bozanicia jako głowy Kościoła katolickiego w Chorwacji; istotny jest tutaj również sposób rozumienia tej wypowiedzi. Aby to wyjaśnić, odwołajmy się do dokumentów Kościoła katolickiego, które tak tłumaczą problem grzechu strukturalnego:

Kościół, gdy mówi o sytuacjach grzechu lub gdy piętnuje jako grzechy społeczne pewne sytuacje czy pewne zachowania zbiorowe większych czy mniejszych grup społecznych lub wręcz całych narodów i bloków narodów, wie i głosi, że takie wypadki grzechu społecznego są jednocześnie owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu grzechów osobistych. Chodzi o grzechy najbardziej osobiste: tego, kto powołuje lub popiera nieprawość, albo też czerpie z niej korzyści; tego, kto mogąc uczynić coś dla uniknięcia lub usunięcia, czy przynajmniej ograniczenia pewnych form zła społecznego, nie czyni tego z lenistwa, z lęku czy też w wyniku zmyślenia lub zamaskowanego udziału w złu, albo z obojętności; tego, kto zasłania się twierdzeniem o niemożności zmiany świata; i również tego, kto usiłuje wymówić się od trudu czy ofiary, podając różne racje wyższego rządu. **Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby. Sytuacja – a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo – nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych; dlatego nie może być sama w sobie dobra lub zła**⁴⁰.

Na tym polega różnica między analizą społeczno-polityczną a formalnym odniesieniem do grzechu i do struktur grzechu,

... gdyż w takiej wizji uwzględnia się wolę trzykroć świętego Boga, Jego plan wobec ludzi, Jego sprawiedliwość i Jego miłosierdzie. Bóg bogaty w miłosierdzie, Odkupiciel człowieka, Pan i Dawca życia wymaga od ludzi określonych postaw, wyrażających się również w spełnianiu bądź unikaniu pewnych czynów wobec bliźniego⁴¹.

Tymczasem cytowany publicysta w swej diagnozie zarzuca Bozanicowi, iż ten „nigdy nie potępił faktu, że to właśnie Kościół katolicki w Chorwacji umożliwił ideologiczną strukturę władzy Tuđmana”. Ale i ta diagnoza zawierała bardzo znamienny fragment: według Budena „zasadniczym problemem jest to, iż społeczeństwo chorwackie oczekiwało, by jeden biskup rozwiązał problem de-

³⁹ Strona internetowa <http://store.feral.hr/feral2000/750/boris.html/> [podkr. – A.B.].

⁴⁰ Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* z 2 XII 1984 [w:] *Encykliki Ojca świętego...*, s. 358 [podkr. – A.B.].

⁴¹ *Ibidem*, s. 359.

mokratyzacji oraz palące problemy polityczne. To tylko ujawnia niemoc tego społeczeństwa⁴². Ciekawa rzecz, że podobnie, w gruncie rzeczy, zareagował Šagi, kiedy w 1998 roku zaczął stawiać pytania o niezwykłą inercję panującą w społeczeństwie chorwackim i brak reakcji na lansowaną przez media oraz polityków ideologizację, wykorzystywanie chrześcijaństwa do celów politycznych, polityzację moralności kształtowanej również przez media, a polegającej na dostosowywaniu jej do rzekomo jedynej zbawczej i służącej interesom państwa jednej partii, co samo w sobie jest już absurdem. Cytowane fragmenty wywiadu bardzo wyraźnie ukazują również niemoc samego publicysty, przejawiającą się w niewiedzy i niezrozumieniu pojęć pojawiających się w dyskursie religijnym, jakim posłużył się arcybiskup Bozanić, co ujawniło przy okazji postawę oczekiwania, by Kościół włączył się do politycznej oraz ideologicznej fali rozrachunkowej wobec pierwszego dziesięciolecia niepodległego państwa chorwackiego, które upłynęło pod znakiem władzy Tuđmana i jego partii, z wyraźną supozycją, jakie stanowisko winien Kościół zająć.

Tymczasem arcybiskup spełnił swoje słowa wypowiedziane w chwili obejmowania stanowiska, a mianowicie obietnicę, że Kościół ma zająć miejsce jemu należne i poświęcić się temu, co jest jego celem. Tym właściwym działaniem Kościoła jest ewangelizacja, a właściwie nowa ewangelizacja, która polega na ukazywaniu zła i niesprawiedliwości, określaniu ich przyczyn w aspekcie uświadamiania właściwych postaw poszczególnym osobom, czyli na formowaniu sumień, które nie wykazują dostatecznej wrażliwości, co potwierdzają badania ankietowe, o których była już mowa. Niestety, wydaje się, że właśnie ten wymiar działalności Kościoła raczej nie jest rozumiany, a przecież jego skuteczność zależy również od stopnia otwartości na głoszone przezeń słowo i dobrej woli przyjęcia go. Wymaga zatem postawy dojrzałej i odpowiedzialnej, która nie rodzi się jednak w jednej chwili, ale jest rezultatem procesu dojrzewania wewnętrznego. W takiej sferze na skutki trzeba raczej długo czekać. I nie przypadkiem Zvonimir Bono Šagi wyraził swego czasu obawę co do istnienia „katolicyzmu popularnego”, czyli takiego typu religijności, który może mieć większy wpływ aniżeli świadoma wiara i jej moc, a który wyrażałby się w przekonaniu ludzi zamieszkujących określone terytorium, a więc należących do jakiegoś narodu, albo grupy etnicznej, **że w sposób spontaniczny są wierni zasadom katolickim**, bardzo często będącym jedynie zewnętrzną oznaką tożsamości narodowej, nierzadko zaś zamieniającym się w wąsko rozumiany tradycjonalizm:

Katolicyzm, który zostanie sprowadzony tylko do warstwy o charakterze historyczno-socjologicznym, lub jeśli stanie się tylko znakiem rozpoznawczym tożsamości narodowej, albo też dumy z powodu „świętej” przeszłości i środkiem grupowej łączności, traci swoją prawdziwą siłę etyczną, a może również stać się niebezpieczny, tworząc duchowość „wojującą”, nietolerancyjną, zamkniętą i niedopuszczającą pluralizmu w stosunku do podstawowych wartości. Państwo laickie musi leżeć w interesie samego Kościoła ze

⁴² Strona internetowa <http://store.feral.hr/feral2000/750/boris.html>.

względu na jego wiarygodność oraz wolność w sferze ducha i etyki, gdyż to stanowi właściwy teren jego działalności⁴³.

Wiele jednak wskazuje na to, że Kościół – w pełni świadomy zagrożeń w sferze życia wiarą i stojących przed nim wyzwań – podejmuje działania o charakterze katartycznym. Z całą pewnością można tu zaliczyć mądrą publicystykę, pojawiającą się na łamach czasopism katolickich; publicystykę, która stanowi istotną przeciwwagę do ciągle mających miejsce manipulacji opinią publiczną w sferze pojmowania narodowej przeszłości, mocno zakorzenionego w społeczeństwie poczucia niesprawiedliwości dziejowej, zaistniałej w przeszłości lub w chwili obecnej.

Mimo rysujących się podziałów, niespójności stanowisk czy po prostu upadków, trzeba tu podkreślić, że Kościół katolicki stara się jednak w jakiejś mierze o kształtowanie nowego, czyli niezakłamanego obrazu kultury narodowej, zagrożonej zarówno w zakresie kultury bytu, jak i w sferze kultury symbolicznej. Starania te są albo pomijane, albo nie spotykają się ze zrozumieniem w środkach masowego przekazu, które jakże często ważne wydarzenia prowadzą tylko i wyłącznie do tzw. faktów medialnych, nie troszcząc się o ich głębszy sens. A przecież wychowywanie sumień i wrażliwości społecznej narodu, nieustające działania, prowadzące do odkrywania prawdziwego oblicza poszczególnych elementów tworzących tę kulturę, konfrontacja z ich powierzchownym pojmowaniem jako rezultatem nieświadomości lub procesów manipulacji – prowadzą jednak do mocniejszego uświadamiania sobie ich obecności oraz rodzaju tej obecności, sprzyjają więc budowaniu kultury autentycznej, przemysłanej, nowej.

Można zauważyć, że Kościół katolicki w Chorwacji w zakresie pewnych swoich struktur zajmuje całkiem wyraźnie obronną postawę wobec zjawiska określanego jako „subkultura nędzy”, z charakterystycznym dla niej brakiem w świadomości jednostek i w codziennym ich życiu wartości, norm, wzorów zachowań i pragnień – podkreślających wartość i godność człowieka – a pojawiającym się w środowiskach, które wcale nie muszą być ubogie z ekonomicznego punktu widzenia⁴⁴. Wartości zmitologizowane, świętości pozbawione transcendencji, symbole zatarte lub uproszczone, nieharmonijny rozwój kultury społecznej – wszystko to w rezultacie prowadzi przecież do subkultury nędzy.

Zaznacza się również postawa, którą można określić jako „dążenie do dialogu”, który jest sztuką trudną, a jak wiadomo, ani umiejętności prowadzenia dialogu, ani jego tradycji system totalitarny nie wykształcił. Wydaje się, że wiele jeszcze pozostało, aby sztuka ta została opanowana, gdyż wielopartyjność w politycznej rzeczywistości chorwackiej nie oznacza jeszcze rzeczywistości, w której dominującą rolę odgrywa właśnie dialog. Przekłada się to na konkretną trudność w prowadzeniu dialogu Kościoła i państwa, jaką jest, według Josipa Grbaca, niedojrzały sposób uprawiania polityki:

⁴³ Z. Bono Šagi, *Sa svjetiljkom...*, s. 143.

⁴⁴ L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin 1995, s. 264.

Jest rzeczą nierealną oczekiwać owocnego i pozytywnego zaangażowania Kościoła w rozwiązywanie jakichkolwiek problemów politycznych dopóty, dopóki przynależność do jednej partii automatycznie „zobowiązuje” do „nieprzyjaznej” postawy względem tych, którzy należą do innego ugrupowania⁴⁵.

Postawa eksplikująca potrzebę rozrachunku, a zarazem ostrego polaryzowania postaw jest w dalszym ciągu obecna w chorwackim życiu politycznym, o czym świadczy wypowiedź socjologa Stjepana Tadicia w wywiadzie udzielonym Rade Rimiciowi i opublikowanym na łamach tygodnika „Glas koncila”:

Społeczeństwo chorwackie jest, niestety, bardzo podzielone. Kryzysy społeczne i anomie wyzwalają w o wiele większym stopniu podziały i zróżnicowane dążenia grup społecznych aniżeli ich współpracę i tolerancję. Przy podziałach na lewą i prawą stronę, wynikających z rozróżnień ideologicznych, trzeba uważać na skostniałe stereotypy, które definiują „lewą stronę” jako progresywną, moralną, dobrą i oczekiwaną, podczas gdy „strona prawa” jest reakcyjna, tradycyjna, wsteczna i niechciana. Obie ideologie są ekskluzywistyczne i swoje partykularne interesy pragną uczynić wspólnym dobrem społecznym. Nie dość na tym; aby obraz podziałów ideologicznych był pełny, trzeba powiedzieć, że w Chorwacji wciąż jeszcze dochodzą do głosu podziały wywodzące się z przeszłości, a najbardziej te z czasów drugiej wojny światowej. Można odnieść wrażenie, że jakimś ośrodkiem władzy politycznej bardzo zależy na tym, aby Chorwacja zajmowała się podziałami z przeszłości, a nie aktualnymi problemami społecznymi, stąd też ciągle podtrzymują te spory i je nagłaśniają⁴⁶.

Niezależnie jednak od wielu uwag krytycznych, ataków i zarzutów, jakie są nieustannie podnoszone przeciwko Kościołowi katolickiemu w Chorwacji, trzeba przyznać, że niektóre jego działania bardzo wyraźnie zmierzają ku metanoi społeczeństwa chorwackiego, które jest, jakie jest, obarczone spadkiem minionych lat, tragedią wojny i bagażem dziesięciolecia lat dziewięćdziesiątych. Metanoia, która dosłownie oznacza zmianę myślenia, jest również pewnego rodzaju dyspozycją, polegającą na przyjęciu tego, co szlachetniejsze, prawdziwsze, szlachetniejsze, lepsze. Jest więc również w swej istocie kształceniem intelektu i procesem wychowywania decyzji, jest kierowaniem się intelektem w stronę prawdy i zwróceniem woli do czynienia dobra, oznaczałaby więc coś, co można by określić jako postawę pokorną, która polega na przyjęciu słusznego zdania wbrew własnym przekonaniom i na uznaniu czyjejś trafnej decyzji wbrew przywiązaniu do decyzji własnej – w sumie wskazywałaby więc drogę do tworzenia kultury osobistej, wyznaczanej jednak przez życie duchowe rozumne, mądre, wolne⁴⁷. I właściwie to jedyna droga, jaką może Kościół katolicki pójść, co nie oznacza, że jest to droga prosta i łatwa.

*

⁴⁵ J. Grbac, *Crkva i politika* [w:] *Kršćanstvo, Crkva...*, s. 129.

⁴⁶ Zaczepnięte ze strony internetowej: <http://www.glas-koncila.hr/GK02/INTERVJU.HTM>.

⁴⁷ W taki sposób definiuje to pojęcie M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 91.

Przełom XX i XXI wieku przyniósł jeszcze jeden zespół zagadnień – tym razem związanych z wejściem Chorwacji do Unii Europejskiej⁴⁸. Na ile jest to istotny problem, świadczy mądra reakcja Centrum ds. Krzewienia Nauki Społecznej Kościoła, które wydało w roku 2003 książkę zatytułowaną *Hrvatski identitet u Europskoj Uniji*⁴⁹. Już sam jej tytuł do pewnego stopnia współgra z jednym z zasadniczych problemów, jakie rodzi przyszła integracja. Istnieje w tym kraju dość duża grupa eurosceptyków; zazwyczaj operują oni argumentami o możliwości utraty z tak wielkim trudem zdobytej niezależności politycznej, wskazują na niebezpieczeństwo utraty poczucia tożsamości narodowej, tradycyjnych wartości, dóbr duchowych i materialnych. Druga grupa – eurooptymistów – jest zdania, że wejście Chorwacji do Unii rozwiąże automatycznie wszystkie problemy społeczne. Rok wcześniej, w tomie zatytułowanym *Socijalna budućnost Hrvatske*, do tego typu podziałów w społeczeństwie, jak i wszelkich obaw, nawiązał arcybiskup Ivan Devčić⁵⁰.

Jego zdaniem, lęki związane z zagrożeniem tożsamości narodowej, choć uzasadnione, istnieją i istnieć będą niezależnie od tego, czy Chorwacja będzie w Unii, czy też poza jej strukturami. Twierdzi on, że nie jest rzeczą istotną, w jakich strukturach politycznych funkcjonujemy, lecz w jakim stopniu zależy nam na zachowaniu własnej tożsamości, a więc jak dalece jesteśmy odporni na obce wpływy. Członkostwo w Unii jest korzystne dla Chorwacji, oznacza aktywny udział w podejmowaniu decyzji, a nie tylko ich przyjmowanie. Kolejny argument za członkostwem w Unii stanowi historia i sposób odbioru własnej kultury narodowej⁵¹:

Z wyjątkiem ostatnich siedemdziesięciu lat Chorwacja w ciągu całej swojej historii zawsze była jedną z części wielkich wspólnot europejskich. Te związki i stosunki kulturalne nigdy nie zostały zerwane, stąd też nie powinien dziwić fakt, że niejako naturalnym dążeniem Chorwacji jest integracja, nie powinno dziwić i to, że odczuwać ona będzie pewien dyskomfort, dopóki nie zostanie pełnoprawnym członkiem wspólnoty. Rezygnacja z procesu integracyjnego lub odłożenie go na przyszłość grozi odłożeniem wielu koniecznych reform i zmian (...). Tak więc, Chorwacja powinna wybrać członkostwo w Unii, bez względu na to, jak wielkich ofiar ta decyzja by wymagała⁵².

⁴⁸ W lutym 2003 roku Chorwacja złożyła wniosek o przyjęcie do Unii Europejskiej.

⁴⁹ *Chorwacka tożsamość narodowa w Unii Europejskiej*, por. przyp. 31.

⁵⁰ Arcybiskup Rijeki, profesor Wydziału Teologicznego w Rijece.

⁵¹ Należy tu zaznaczyć, że podstawowym ideologem narodowej tożsamości Chorwatów jest świadomość przynależności do zachodniego kręgu kulturowego. Wyznaczają go kultura środkowoeuropejska i śródziemnomorska.

⁵² I. Devčić, *Hrvatska na putu u europske integracije* [w:] S. Baloban (red.), *Socijalna budućnost...*, s. 198.